

Articoli/1

Quale Platone per la politica?

Mauro Bonazzi, Riccardo Chiaradonna

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 12/10/2018. Accettato il 16/03/2019.

Plato has been celebrated for centuries as the champion of the contemplative life. Such a description of Plato will be probably striking for most of the contemporary readers of the dialogues. For many, nowadays, Plato is first of all a political philosopher. The goal of the paper is to reconstruct the origins of the political interpretation in Germany and its development in the post WWII debates. This political reading was first developed by the philologist Wilamowitz and then supported by many other writers and scholars of the time. The result was an image of Plato as an erotic, active and irrationalist thinker – the real guide Germany was looking for. This interpretation was then rejected by Popper and many other American scholars, who pleaded for a return to Socrates as the model of the rational and dialectic – but also perhaps too abstract – philosopher.

Per secoli Platone è stato il filosofo dell'ideale contemplativo. Con poche eccezioni, questa è l'interpretazione più diffusa del suo pensiero, che ha trovato una rappresentazione paradigmatica nella *Scuola di Atene* di Raffaello, in cui è raffigurato con il *Timeo* in una mano, e il dito alzato dell'altra a indicare i cieli della metafisica. Numerosi passi dei dialoghi, a partire dalla digressione del *Teeteto*, giustificavano questo tipo di ricostruzioni. Curiosamente, però, questa non è la lettura novecentesca, in cui a dominare è invece il tema politico: di questo si è discusso per decenni, a partire almeno da uno dei capolavori dello scorso secolo, *La società aperta e i suoi nemici* di K.R. Popper. Come è stato possibile un cambio di paradigma così radicale? Senza pretendere di offrire una risposta esaustiva, l'obiettivo di questo lavoro è quello di ricostruire alcuni passaggi chiave di questa vicenda storica e filosofica, mostrando che non sono senza importanza neppure per i dibattiti attuali.

Platone politico: una storia tedesca

1.

Per quanto strano possa sembrare, il primo tentativo di un'interpretazione compiutamente politica di Platone non viene dalla penna di un filosofo, bensì

di un filologo – o meglio del principe dei filologi, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. Per comprendere l'importanza e il valore del suo libro non si può prescindere dal contesto. Pubblicato nel 1917, frutto di anni di pazienti ricerche, spesso arricchito da intuizioni illuminanti, il suo *Platon* può essere a buon diritto definito «un libro di guerra»¹, il contributo di uno studioso in un periodo drammatico nella vita del suo paese: «con questo libro io volevo fare il mio dovere allo stesso modo dei combattenti fuori dei confini della patria», scrive ancora nell'introduzione². Sono gli anni del tracollo militare tedesco, dopo decenni di successi incontrastati che avevano fatto della Germania una delle grandi potenze europee e mondiali; impegnato come pochi in difesa della sua patria, Wilamowitz vede in un questo tracollo non solo i segni della sconfitta militare, che pure non tarderà a verificarsi, ma, anche, la fine di un mondo e la crisi di una civiltà. Ed è per rispondere a questa crisi che il grande filologo decide di tornare a Platone, convinto che proprio in lui si possa trovare una soluzione ai problemi attuali: in fondo anche Platone era vissuto in tempi agitati e aveva sviluppato la sua filosofia proprio come reazione e soluzione alla crisi mortale in cui era piombata Atene.

A rendere particolare quest'opera è il metodo di lavoro seguito. Poco interessato alla filosofia, incline piuttosto a criticare l'incapacità dei filosofi di affrontare correttamente i problemi della vita, la sua lettura di Platone si configura prima di tutto come un tentativo di esegesi psicologica: l'obiettivo non è un'analisi dei dialoghi ma una ricostruzione del suo vissuto interiore a partire dai dialoghi. E non soltanto dai dialoghi, perché un ruolo non meno decisivo, in questo contesto, è giocato dalla *Settima lettera*, la cui autenticità viene difesa con grande vigore contro dubbi e perplessità dei colleghi³. Partendo da queste premesse Wilamowitz riesce così nell'intento di costruire un nuovo Platone, assai lontano dal metafisico della tradizione, ma tutto proteso nel mondo della politica.

L'identificazione con autori del passato greco o la tendenza a sovrapporre momenti della storia tedesca contemporanea con quelli del mondo greco è molto diffusa nella Germania a cavallo tra XIX e XX secolo: mai come in quegli anni il *Griechenmythos* venne usato per esaltare la specificità tedesca nel panorama intellettuale europeo⁴. Nel caso di Wilamowitz, però, le conseguenze sono davvero significative. Improvvisamente, grazie alla sua lettura biografica e psicologica dei dialoghi, tutto cambiava e Platone emergeva come un pensatore in cui riflessione teoretica e azione politica costituivano i due lati della stessa medaglia: come la guida che Atene non aveva saputo ascoltare ma che avrebbe potuto salvare la

¹ Così L. Canfora, *Wilamowitz tra scienza e politica*, in Id., *Le vie del classicismo*, Roma-Bari 1989, p. 87. Fondamentale, a proposito di questo libro, rimane l'analisi di M. Isnardi Parente, *Rileggendo il Platon di Ulrich von Wilamowitz Moellendorf*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 1, 1973, pp. 147-167.

² U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon I*, Berlin 1917, p. 9.

³ Cfr. ad es. *ivi*, pp. 66-67.

⁴ Cfr. A. Andurand, *Le Mythe grec allemand. Histoire d'une affinité élective*, Rennes 2013, pp. 299-321.

Germania sprofondata nel caos. Per Wilamowitz la filosofia di Platone è prima di tutto una risposta alla crisi di Atene e un tentativo di risolverla. La *theoria* si completa, deve completarsi, nella *praxis* politica: il Platone del Wilamowitz è «la consacrazione ufficiale di questo nuovo Platone *aner politikos* del secolo XX»⁵. Inutile dire che la rinnovata importanza della dimensione politica viene sfruttata per una polemica senza quartiere contro le derive democratiche (e persino parlamentari) in cui la Germania sembra sprofondare:

Il compito della società umana che si organizza in Stato è un compito morale: esso ha come presupposto la libertà di tutti, e come finalità il bene di tutti, la loro felicità. Ma essere felici vuol dire buoni. Gli uomini sono diseguali e tali resteranno perché tali sono: ma buoni e felici devono essere tutti. [...] Chiunque abbia un ruolo di comando in quanto migliore, più intelligente, più anziano, ha il compito di perseguire il bene del più debole [...]. Il funzionario dello Stato platonico è un militare dotato di formazione scientifica, o, se si vuole, un uomo di scienza che ha avuto una formazione militare. Beato lo Stato che è retto da tali funzionari⁶.

Discutibile quanto si vuole nei suoi assunti metodologici questa era comunque l'opera di uno studioso finissimo e di una figura d'immensa autorevolezza nel contesto accademico e intellettuale del tempo. Non è dunque una sorpresa se la sua interpretazione trovò nuovi sviluppi negli anni successivi, prendendo spunto questa volta dai dialoghi. Ci si addentrava così in un nuovo cammino che avrebbe condotto verso esiti nuovi, per molto versi inaspettati.

2.

Tra tutti, sono i lavori di Werner Jaeger, erede di Wilamowitz sulla cattedra di Berlino, quelli che meglio testimoniano la fortuna dell'interpretazione politica di Platone. È l'idea che sta alla base del cosiddetto «Terzo umanesimo»⁷. Platone come guida per la rinascita tedesca: lo studio del filosofo ateniese diventa così il punto di riferimento per un progetto molto più ampio e ambizioso di rifondazione della modernità, da un lato, a partire dai valori imperituri di una classicità greca che viene celebrata come modello perfetto ed eterno, e dall'altro di rinnovamento del mondo dell'*Altertumwissenschaft*, ormai preda del troppo specialismo e per questo incapace di assolvere al suo compito pedagogico, in un momento in cui tutto stava cambiando vorticosamente. Se Platone può essere presentato come il vertice di questa storia («la vetta più alta»)⁸, è perché

⁵ M. Isnardi Parente, *Rileggendo il Platon di Ulrich von Wilamowitz Moellendorff*, cit. p. 167.

⁶ U. von Wilamowitz Moellendorff, *Platon*, I, cit., pp. 443-444.

⁷ Sugli interessi filosofici di Jaeger, cfr. M. Vegetti, *L'Aristotele redento di W. Jaeger*, «Il Pensiero», 17, 1972, pp. 9-50. Per una presentazione più approfondita del «Terzo umanesimo», cfr. B. Stiewe, *Der «Dritter Humanismus» – Aspekte deutscher Griechenrezeption vom George-Kreis bis zum Nazionalsozialismus*, Berlin/New York 2011 e, più sinteticamente, A. Andurand, *Le Mythe grec allemand*, cit., pp. 322-340 (con ulteriore bibliografia).

⁸ W. Jaeger, *Paideia*, Firenze 1953, p. IX.

la lezione dei classici non è più, come in Winckelmann o Goethe, solo estetica (un'educazione al bello), ma prima di tutto etico-politica:

L'opera d'arte suprema dei Greci [...] fu l'uomo vivente [...] L'uomo in quanto idea⁹.

Nelle profonde radici dello spirito greco in questo terreno della comunità sta la sua forza superiore. [...] L'uomo la cui immagine si rivela nelle opere dei grandi Greci è l'uomo politico. [...] Un futuro umanesimo dovrà essere orientato essenzialmente sul fatto fondamentale di ogni attività educativa greca, che l'umanità, l'«esser uomo», fu sempre sostanzialmente riconnesso dai Greci alla natura politica caratteristica dell'uomo¹⁰.

Ciò che rende la lezione degli antichi (e di Platone su tutti) così importante per il suo tempo è la convinzione della supremazia della comunità sul singolo individuo. Il singolo è parte del tutto, senza di cui non può e non è nulla. A favorire questo spostamento di temi, che produce un'interpretazione molto più articolata, è insomma l'adozione di categorie in qualche modo riconducibili alla filosofia hegeliana: la *Repubblica* platonica è pensata nei termini sempre più categorici di *Staat*, di uno Stato che ha il compito di trasmettere ai suoi membri l'eticità autentica (Jaeger riconosce che 'Stato' è una parola moderna, ma ribadisce che «era possibile sperimentare nell'antichità greca ciò che può essere lo Stato moderno»¹¹). Questo spiega anche l'importanza nuova del tema della *paideia* (educazione, *Bildung*) – il vero fulcro del progetto jaegeriano – che dà il titolo della sua opera più famosa. In discussione non è la cura delle anime di socratica memoria (cfr. *Gorgia* 521d), ma la *Staatsethik* di cui si discute in tante pagine di Hegel. L'impegno educativo, finalizzato a formare i cittadini nella consapevolezza della centralità dello Stato, della superiorità dell'intero sulla parte, diventa ora il compito primario che Platone avrebbe attribuito alla sua filosofia. Gli obiettivi polemici, se ci fosse bisogno di ricordarlo, sono i sofisti e la loro difesa dell'individualismo democratico, un individualismo che ha finito per formare «una razza scettica e priva di scrupoli»¹² – precisamente quel tipo di teorie che rischiava ora di far affondare la Germania weimeriana.

3.

Jaeger e gli altri esponenti del 'Terzo umanesimo' come ad esempio Julius Stenzel non furono però gli unici a sviluppare questa linea interpretativa. Un interesse non meno intenso per Platone, e più propriamente per il Platone politico, domina le discussioni tra i poeti, scrittori e filosofi che in quegli stessi

⁹ Ivi, pp. 14-15; il riferimento è un passo della *Repubblica* (377a-b).

¹⁰ Ivi, p. 18.

¹¹ G. Cambiano, *Il classico in Germania alla vigilia del Nazismo*, in Id., *Perché leggere i classici*, Bologna 2010, p. 27.

¹² W. Jaeger, *Die platonische Philosophie als Paideia*, Berlin 1928, p. 164.

anni si radunavano intorno a Stephan George¹³. Nato in reazione al mondo dell'accademia, spesso polemico contro i grandi mandarini che decidevano cosa andasse studiato e come, gli autori principali di questo circolo finirono a loro volta per adottare proprio l'interpretazione di Wilamowitz, vale a dire colui che per molti era stato non solo un oppositore intellettuale ma anche un avversario personale, capace di stroncare le loro carriere.

L'interesse per Platone crebbe progressivamente, fino ad imporsi in modo quasi incontrovertibile: gli studiosi contano almeno 26 libri sul filosofo ateniese pubblicati da membri del circolo, da Friedeman a Singer o Howald o ancora da Kurt Hildebrandt, l'esponente più importante della linea platonica all'interno del circolo. Ed è in effetti se ci concentriamo sulla sua figura che possiamo registrare interessanti sviluppi nella lettura politica di Platone. A prendere il sopravvento è infatti l'esaltazione sempre più marcata della dimensione irrazionalista e attivista del pensiero platonico, in cui un tema centrale diventa quello erotico (la prima opera di Hildebrandt era stata, non a caso, proprio un commento al *Simposio*, nel 1912). Possono sembrare interpretazioni peregrine di Platone. Lo sono solo in parte; e hanno il grande merito di riportare al centro dell'attenzione uno dei problemi fondamentali della filosofia, che è appunto quello del desiderio, e di conseguenza delle passioni. L'insistenza sul tema erotico serve a veicolare un'immagine irrazionalistica di Platone, in cui a risultare decisivi sono l'entusiasmo e l'ispirazione (si pensi anche alla *mania* del *Fedro*), o ancora la capacità di visione (*Schau*)¹⁴, in opposizione all'arida analisi dialettica dei concetti. Quello che conta è la volontà eroica, la fede in un nuovo mondo che va creato qui e ora. Il passo verso la politica è breve e troverà un compimento definitivo nell'opera maggiore di Hildebrandt, *Platone. La battaglia dello spirito per la potenza* (1933), una delle testimonianze più importanti nel dibattito fiorito in Germania sul significato politico della filosofia di Platone¹⁵: Platone è ormai presentato come un pensatore completamente immerso nelle vicende politiche del suo tempo, deciso a lottare per «far rinascere lo Stato attico»¹⁶, realizzando così la sua missione legislatrice e inseguendo la sua passione politica. Siamo ormai lontanissimi da quell'immagine contemplativa e ascetica (un altro tema importante in questi autori è la negazione del dualismo anima/corpo con una conseguente rivalutazione di quest'ultimo) che aveva dominato per secoli, e così pure dalla battaglia per l'affermazione di valori ideali ed eterni di cui aveva

¹³ Sull'interesse per Platone all'interno del George Kreis cfr. M. Lane, *The Platonic Politics of the George Circle: A Reconsideration*, in *A Poet's Reich. Poetics and Politics in the George Circle*, a cura di M. Lane, M.A. Ruhel, Rochester/New York 2011, pp. 133-163 e S. Rebenich, "May a Ray from Hellas Shine upon Us": *Plato in the George-Circle*, in *Brill's Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany*, a cura di H. Roche, K. N. Demetriou, Leiden 2018, pp. 178-204.

¹⁴ A. Kim, *An Antique Echo: Plato and the Nazis*, in *Brill's Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany*, cit., p. 210.

¹⁵ Una presentazione sintetica ma molto chiara si legge in M. Vegetti, «Un paradigma in cielo»: *Platone politico de Aristotele al Novecento*, Roma 2009, pp. 79-83; cfr. anche G. Lacchin, *Stefan George e l'Antichità. Lineamenti di una filosofia dell'arte*, Como 2006, pp. 221-231.

¹⁶ K. Hildebrandt, *Platone. La battaglia dello spirito per la potenza*, Torino 1947, p. 80.

parlato Jaeger: «il regno di Platone è di questo mondo!»¹⁷, tuona Hildebrandt in un passo decisivo del suo lavoro.

Sullo sfondo di questo tipo di interpretazioni, il lettore più accorto lo avrà probabilmente osservato, sta una riappropriazione anche di Nietzsche: uno degli obiettivi di Hildebrandt, e più in generale dei membri del circolo georgiano, consiste proprio nel tentativo di riavvicinare Platone e Nietzsche, mostrando che tra i due corre una affinità ben maggior di quanto non lascino presagire i giudizi sprezzanti che il secondo aveva riversato sul primo¹⁸. Di nuovo, non sono poche le riserve che si possono legittimamente nutrire su questo tipo di interpretazioni. Senza però che questo conduca a trascurarne anche gli elementi di interesse, a partire dalla nuova consapevolezza con cui si affronta la relazione tra passioni individuali e comunità politica – due temi solo in apparenza separati ma in realtà strettamente collegati. Una vera comunità politica – l’obiettivo a cui tendono tutti questi autori – non può essere il prodotto di un semplice calcolo razionalistico; deve trovare un fondamento più solido in una passione comune. Non è semplice, perché le passioni sono belve pericolose che possono presto degenerare – in Hildebrandt non c’è ad esempio particolare simpatia per Callicle – ma altre strade non sono disponibili. Ecco la lezione che Platone aveva lasciato in eredità ai suoi lettori più intelligenti.

4.

Gli studi più recenti hanno ormai demolito la vecchia tesi che vedeva in Platone un filosofo teoretico e riteneva che lo scopo della sua filosofia consistesse nella fondazione di una scienza rigorosa. Ora sappiamo che, per sua stessa natura, Platone era più un politico che un teorico. Di lui attualmente si parla come di un ‘dominatore’¹⁹.

Così scriveva colui che sarebbe passato alla storia come il teorico del diritto puro, Hans Kelsen. Dedicato all’amore platonico – o meglio a spiegare il presunto pessimismo del filosofo ateniese come conseguenza di una omosessualità nascosta – e pubblicato nel 1933 su *Imago*, una rivista di divulgazione della psicanalisi freudiana, questo saggio sembra avere poco a che fare con i temi fino a qui discussi. Al contrario, non c’è probabilmente testimonianza più eloquente della circolazione e della fortuna di queste nuove interpretazioni di Platone²⁰. Se l’ispirazione di fondo viene in effetti dal confronto con le nuove teorie di Freud, sono proprio interpretazioni come quelle di Hildebrandt o Howald (citati sopra) che giustificano il problema principale di cui Kelsen vuole trattare nella seconda parte del suo saggio: il ruolo che le passioni giocano nei contesti politici, nella consapevolezza che nessun ordinamento giuridico o razionale riuscirà mai a

¹⁷ Ivi, p. 154.

¹⁸ Su questo problema, cfr. M. Lane, *The Platonic Politics of the George Circle*, cit., pp. 147-148.

¹⁹ H. Kelsen, *L'amore platonico*, Milano 1985, p. 139.

²⁰ Su Kelsen e le interpretazioni platoniche del circolo di George, cfr. M. Lane, *Plato's Progeny. How Plato and Socrates still captivate the Modern Mind*, London 2001, pp. 126-128; sul rapporto con Freud, cfr. l'introduzione di C. Tommasi in H. Kelsen, cit.

esorcizzare il carico di potenze irrazionali che attraversano il corpo sociale. Il merito della filosofia di Platone consiste proprio nell'aver accettato questa sfida, rinunciando alle illusioni di chi troppo confidava nella forza astratta della ragione. Di più, nell'interpretazione di Kelsen, fu proprio Platone il primo a sentire la potenza di queste passioni dentro di sé (si spiega così l'importanza dell'*eros*): l'evoluzione della sua filosofia politica – la tesi che i filosofi devono governare e l'impegno concreto con cui cercò di realizzarla concretamente nella sua vita – nascono proprio nel fondo oscuro della sua anima, dal desiderio di comandare²¹. Senza entrare nel merito della legittimità di una simile interpretazione, è facile verificare come essa costituisca la versione per così dire negativa di quelle di cui si è appena discusso, a loro volta fondate sul nesso *eros*/politica, e destinate a godere di un successo ancora più clamoroso negli anni a venire. Come osservato, il saggio di Kelsen fu pubblicato nel 1933: intanto lo studioso austriaco aveva preso la via dell'esilio, e in Germania si affermava sempre più decisamente la stella di Adolf Hitler, il vero «filosofo re», come avrebbero affermato non pochi ideologi nazisti, colui che aveva avuto la forza e l'intelligenza di realizzare in questa terra gli ideali di cui Platone aveva tanto scritto²².

Socrate politico e la società aperta

1.

Quello di Wilamowitz non è il solo libro di guerra che vede protagonista Platone. Circa trent'anni dopo, nel 1944, Karl Raimund Popper pubblica *La società aperta e i suoi nemici*²³. Come racconta lo stesso Popper, egli ne iniziò la stesura nel 1938, quando gli giunse la notizia dell'*Anschluss* dell'Austria²⁴. Scrisse l'opera in Nuova Zelanda negli anni drammatici del conflitto mondiale, quando l'esito pareva incerto. *La società aperta e i suoi nemici* è, in un certo senso, il contributo di Popper alla guerra, ossia alla «lotta perenne» contro il totalitarismo²⁵, incarnata dallo scontro delle democrazie occidentali contro fascismo e nazismo nel conflitto mondiale, ma oltre a questi anche contro il comunismo sovietico.

²¹ Cfr. ad es. p. 47: «Egli fu semmai un'anima tormentata dalle più violente passioni, ove, assieme all'*eros* e inseparabile da questo, trovò posto un'insopprimibile volontà di potenza diretta principalmente agli altri uomini»; cfr. anche pp. 143, 159.

²² Sull'appropriazione nazista di Platone, cfr. lo studio fondamentale di S. Forti, *Biopolitica delle anime*, «Filosofia politica», 17, 2003, pp. 397-417; più in generale, cfr. anche M. Vegetti, «Un paradigma in cielo», cit., pp. 76-85; J. Chapoutot, *Il nazismo e l'antichità*, Torino 2017, pp. 198-205.

²³ Cfr. K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. 1, *The Spell of Plato* (1944), London 1966⁵, trad. it. di R. Pavetto, Roma 1973 (*La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, *Platone totalitario*, più volte ristampata).

²⁴ Cfr. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 10 (prefazione alla II edizione).

²⁵ Cfr. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 15.

La tesi generale di Popper è ben nota, ma è comunque opportuno richiamarla sommariamente. Egli oppone due visioni opposte della società. Una è la società chiusa e tribale, nella quale l'individuo «è assolutamente nulla»²⁶: ognuno ha il suo posto fisso e stabilito nella struttura sociale. Alla società chiusa Popper associa lo storicismo, ossia l'idea che la storia sia determinata da leggi universali rispetto a cui l'individuo è completamente assoggettato. Platone, Hegel e Marx sono i rappresentanti principali dello storicismo e, dunque, i principali bersagli polemici di Popper. Al polo opposto è la società aperta, che nascerebbe in Grecia intorno al V secolo sotto la spinta data dalle comunicazioni marittime e dal commercio. Nella società aperta l'individuo agisce come pienamente responsabile e capace di determinare le sue scelte. Al totalitarismo della società chiusa Popper contrappone così l'umanitarismo della società aperta. I suoi principi fondamentali sono: 1) l'eliminazione di privilegi naturali; 2) l'individualismo; 3) l'idea che compito fondamentale dello Stato sia proteggere la libertà dei cittadini²⁷. Come ben videro alcuni interlocutori contemporanei sono, in realtà, idee tipiche del moderno liberalismo anglosassone, che Popper sembra effettivamente considerare alla stregua di un fine naturale della civiltà²⁸.

Di fronte alla crisi della civiltà greca nel V-IV secolo, che segna il passaggio da una società chiusa e tribale a una società aperta, Platone risponderebbe – secondo Popper – con un atteggiamento di chiusura verso il nuovo e d'idealizzazione del passato: per Platone, la legge universale della storia identifica il cambiamento col male. D'altra parte, per Platone sarebbe possibile reagire a questo processo con un'ingegneria sociale utopica, capace di arrestare il cambiamento e dunque la decadenza: questo sarebbe il senso ultimo dell'utopia platonica, il cui scopo sarebbe progettare i mezzi per tornare a uno stato ideale e pietrificato tipico dell'Età dell'oro bloccando così ogni spinta verso il nuovo. A ben guardare, il Platone reazionario e totalitario di Popper non è troppo diverso da quello tipico delle letture sviluppate in Germania nei decenni precedenti e che sono state prima ripercorse. Popper, naturalmente, ne rovescia le conclusioni: in lui non c'è nessuna simpatia per il Platone guerriero e dominatore; a suo parere Platone è un inquietante attivista e propagandista totalitario²⁹. Tuttavia, nella radicale diversità delle valutazioni, l'immagine complessiva del pensiero platonico è piuttosto simile. E, oltre a questo, è percepibile in Popper l'influenza di interpretazioni critiche di Platone di matrice liberale elaborate tra le due guerre (Crossman in particolare)³⁰.

²⁶ K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 27.

²⁷ Cfr. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 140.

²⁸ Sull'opera di Popper, i suoi presupposti e la sua ricezione è fondamentale M. Vegetti, «Un paradigma in cielo», cit., pp. 109-150. Si veda, più di recente, C. Arruzza, «Cleaning the City». *Plato and Popper on Political Change*, «Polis», 29, 2012, pp. 259-285.

²⁹ Ad esempio, cfr. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 87.

³⁰ Cfr. M. Vegetti, «Un paradigma in cielo», cit., pp. 103-105; 113-114.

Qui intendiamo ripercorrere un altro aspetto, forse meno investigato, della sua analisi, ossia la lettura del pensiero socratico. Da *La società aperta* emerge infatti una netta separazione tra Socrate e Platone. Diversamente da Platone, Socrate è presentato da Popper come un esponente della «grande generazione» di Pericle e dei Sofisti, i quali furono capaci di rispondere agli stimoli posti da un mondo in cambiamento attraverso il pensiero critico³¹. Essi accettarono la libertà come garanzia di uno sviluppo autonomo della personalità e concepirono la politica come confronto critico e tollerante, aperto su valori e progetti. Socrate è, insomma, il teorico della società aperta, fondata sul dialogo e sul libero confronto razionale; Platone, il suo discepolo più grande, ne tradisce completamente il pensiero. Vi sono in questa lettura alcuni aspetti notevoli. In primo luogo, Popper tende ad avvicinare Socrate e i sofisti: Socrate è, anzi, il più grande di tutti i sofisti³². Più volte Popper lo associa a Protagora: entrambi sono, a suo avviso, esponenti di una filosofia umanitaria che pone al centro l'uomo e la libertà individuale fondata sulla razionalità. In secondo luogo, Socrate è presentato come un sincero democratico. È una tesi controversa, che si scontra con ovvi dati di fatto: le critiche indirizzate da Socrate alla democrazia di Atene; il processo e la condanna. Va riconosciuto a Popper il merito di non arretrare davanti alle conclusioni più contestabili della sua analisi e di formulare con estrema chiarezza il suo punto di vista: quella di Socrate è, in realtà, una critica interna e non esterna alla democrazia. In questo senso, essa è del tutto diversa da quella tribale e totalitaria formulata da Platone: la critica di Socrate è una critica democratica e, più precisamente «di quel genere che è la vita stessa della democrazia»³³.

Questa frase si trova alla fine del volume I de *La società aperta*, quando Popper traccia le conclusioni delle lunghe analisi svolte nei capitoli precedenti. Facciamo però un passo indietro. Quando, nella prima parte del libro, Popper illustra i caratteri dell'insegnamento socratico, egli deve confrontarsi con un altro punto problematico. Sappiamo da Platone che la ricerca socratica verte sulla definizione di alcuni concetti morali come "giustizia" o "pietà". Sembra dunque che Socrate intenda definire il significato essenziale di questi concetti, ma una simile conclusione non può essere accettata da Popper, il quale associa l'essentialismo e la ricerca di nature invarianti alla posizione platonica ostile al divenire e al cambiamento. A suo parere, la ricerca socratica della definizione avrebbe in realtà un senso ben diverso e andrebbe piuttosto paragonata alle moderne discussioni nelle quali s'investiga il senso da attribuire a concetti morali senza prendere posizione sullo statuto metafisico di ciò che si ricerca. Il richiamo è a George Edward Gordon Catlin e – fatto molto interessante – a John Stuart Mill: «Questi tentativi di Socrate di definire termini etici sono stati giustamente

³¹ Cfr. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 259.

³² Cfr. *ivi*, p. 186.

³³ K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 265.

paragonati alle moderne discussioni sulla Libertà (quella di Mill per esempio [...])»³⁴.

Il riferimento a Mill è rivelatore. Ugualmente lo sono quelli ad altri studiosi che formano il retroterra della trattazione di Popper, a cominciare da George Grote³⁵. A ben guardare, infatti, il Socrate teorico della società aperta che tanta importanza ha nelle analisi di Popper riprende e sviluppa motivi già ben presenti nella storiografia e, più precisamente, riprende le interpretazioni di Socrate in chiave liberale sviluppate nel XIX secolo, principalmente in area anglosassone³⁶. La trama di riferimenti impliciti nell'opera di Popper diventa, in questo modo, un po' più chiara. Potremmo dire che all'appropriazione del Platone politico, tipica delle letture tedesche, si sostituisce l'appropriazione di Socrate tipica di alcune interpretazioni liberali. Il dialogo socratico è, in questa cornice interpretativa, un metodo di ricerca per raggiungere credenze ragionevoli attraverso il confronto con gli altri; esso è un'indagine critica delle opinioni; una guida verso l'ideale dell'individuo come attore autonomo in comunicazione con i suoi concittadini. È un'idea chiave per la concezione di società liberale difesa da Mill. Furono Mill e Grote, come emerge da un'approfondita ricostruzione recente, a leggere il pensiero socratico come esempio di liberalismo empiristico e di una riflessione concreta il cui significato politico è pienamente posto in rilievo³⁷. Allo stesso ambiente culturale si deve la riabilitazione della sofistica e l'idea che Socrate stesso appartenesse a quel movimento.

Non tutto combacia e lo stesso Popper prende le distanze su alcuni punti da Grote, il cui apprezzamento per Platone – malgrado le critiche – suscita prevedibilmente il suo dissenso³⁸. Rimane il fatto che il Socrate di Popper, individualista e liberale, impegnato nell'indagine razionale attraverso il dialogo e il confronto critico, strettamente legato al movimento sofistico tanto da esserne l'esponente più illustre, somiglia in modo evidente al Socrate interpretato e ammirato dai pensatori liberali del XIX secolo. Vi sono, in queste letture, ovvi punti problematici. Si può osservare che l'immagine che Popper propone della democrazia antica è anacronistica e si fonda sulla proiezione di concezioni moderne (a cominciare dall'individualismo liberale) su un contesto storico-sociale a cui erano fundamentalmente estranee³⁹. E, quanto alla posizione di Socrate, è

³⁴ Ivi, p. 54

³⁵ Ivi, p. 131.

³⁶ Su tutto questo dossier si veda l'approfondita ricostruzione di N. Urbinati, *John Stuart Mill, Romantics' Socrates, and the Public Role of the Intellectual*, in *John Stuart Mill. A British Socrates*, a cura di K.N. Demetriou, A. Loizides, Basingstoke 2013, pp. 49-74.

³⁷ Cfr. N. Urbinati, *John Stuart Mill, Romantics' Socrates*, cit., p. 60: «Their revision was extremely important because it put Socrates on the side of the radicals and, above all, captured the political import of his method in a way that was quite new. Equality was Socrates' basic principle in this new reading».

³⁸ Cfr. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 131 (in questa valutazione Popper accomuna Grote a Theodor Gomperz).

³⁹ Su questo punto, cfr. ad esempio C. Arruzza, *From Democracy to Tyranny: Plato, Trump, and the Misuses of a Philosophical Trope*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 3, 2017, pp. 69-81, in particolare p. 72.

innegabile che le conclusioni di Popper non rendano conto del suo complesso atteggiamento verso la democrazia ateniese⁴⁰. Si potrebbe anche notare che la presentazione del metodo socratico come una sincera ricerca critica perseguita attraverso il dialogo, fondata sul confronto e sul rispetto dell'individuo, finisca per offrirne una versione alquanto edulcorata ed edificante⁴¹.

3.

Vi è, in breve, una certa distorsione nel modo in cui Popper presenta Socrate, una distorsione in qualche modo uguale e contraria rispetto a quella operata su Platone. D'altra parte, non vi è in questo nulla di strano: dopo tutto, *La società aperta e i suoi nemici* non è un libro di storia della filosofia. È un libro militante e le distorsioni stesse che esso propone costituiscono una ragione del suo interesse. La polarità tra Socrate e Platone, però, può condurci a esaminare un altro aspetto chiave della ricostruzione di Popper: la sua concezione della razionalità e del suo ruolo nella politica. È significativo che Popper situi la più chiara rottura tra Platone e il suo maestro nella sezione della *Repubblica* dedicata alla nobile menzogna (il mito di fondazione della città, artificiale e dichiaratamente falso). È opportuno citare questo passo veramente cruciale:

Io penso [...] che la rottura totale di Platone con ogni residuo dell'intellettualismo di Socrate non sia in nessun altro luogo più esplicita che nel passo in cui per ben due volte egli esprime la speranza che anche gli stessi governanti, almeno dopo qualche generazione, possano essere indotti a credere alla sua sovrana menzogna propagandistica: intendo dire nel suo razzismo, nel suo Mito del Sangue e della Terra; noto come il Mito dei Metalli nell'Uomo e dei Nati dalla Terra. Qui noi vediamo che i principi utilitari e totalitari di Platone prendono il sopravvento su ogni altra cosa, anche sul privilegio del governante di conoscere la verità e di pretendere che gli sia detta la verità.⁴²

Nella *Repubblica* Socrate afferma che la nobile menzogna è necessaria per persuadere gli stessi governanti (Platone, *Repubblica*, III, 414d). Proprio su questo termine si appunta la polemica di Popper: «Persuadere qualcuno a credere una menzogna significa più precisamente ingannarlo e imbrogliarlo»⁴³. Persuasione e imbroglio sono dunque, nella ricostruzione di Popper, concetti del tutto equivalenti. È notevole che Popper non dedichi quasi nessuno spazio alla dottrina platonica, principalmente elaborata in *Repubblica* IV, secondo cui

⁴⁰ Per maggiori dettagli, cfr. M. Bonazzi, *Processo a Socrate*, Roma 2018.

⁴¹ Una simile interpretazione non tiene conto degli aspetti agonistici tipici della confutazione socratica, la quale spesso appare tutt'altro che una serena e rassicurante ricerca del vero mediante il confronto critico: in effetti, se un aspetto accomuna Socrate e i sofisti, esso sembra proprio l'interesse a prevalere nella discussione. Basterà ricordare il celebre paragone del *Menone* tra la confutazione di Socrate e l'azione di una torpedine marina (Platone, *Menone*, 79e-80d): è interessante osservare che per gli antichi la torpedine era un predatore, che iniettava veleno nelle prede stordendole e poi divorandole; cfr. Platone, *Menone*, Introduzione, traduzione e note di M. Bonazzi, Torino 2010, p. 47, n. 42.

⁴² K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 199.

⁴³ Ivi, p. 200.

l'anima umana e la stessa città sono composte da tre parti (razionale, animosa, desiderativa)⁴⁴. In conseguenza di questo, rimane estranea a Popper un'idea centrale della riflessione platonica: ciascuna parte dell'anima è principio di motivazioni⁴⁵. La motivazione umana include pertanto tre forme distinte, una delle quali dipende dalla ragione, mentre le altre due sono non razionali e comprendono sia emozioni sociali (il coraggio e la forza d'animo) sia appetiti legati alla soddisfazione del corpo come il sesso o l'avidità. Proprio la parte appetitiva è, secondo Platone, «la più grande nell'anima di ciascuno e per sua natura la più insaziabile di ricchezze» (*Repubblica*, IV, 442a, trad. M. Vegetti). È tipica di Platone l'idea che questi centri motivazionali non sono riducibili gli uni agli altri. Emozioni, appetiti e fattori irrazionali non sono dunque eliminabili dalla motivazione umana, anche se in casi favorevoli le motivazioni sono disposte in modo armonioso e regolato dalla ragione. Il calcolo razionale dei costi e dei benefici, la capacità di cogliere concetti mediante la ragione non possono spiegare da soli l'agire degli uomini. Lo scopo dell'educazione filosofica è fortificare la ragione e, mediante la sua alleanza con la parte animosa, renderla capace di moderare e addomesticare gli appetiti.

Questi punti meritano un breve approfondimento. In effetti, nella dottrina dell'anima tripartita gli studiosi hanno situato un punto di distanza tra la concezione tipica di Platone e quella propria dei dialoghi che sembrano riflettere l'insegnamento di Socrate (ad esempio il *Protagora*): qui la conoscenza è presentata come condizione sufficiente dell'azione umana, senza che siano richiamati centri motivazionali estranei alla razionalità e irriducibili a essa. L'intellettualismo di Socrate sembra concepire l'uomo come un essere esclusivamente razionale; noi agiamo in base alle nostre credenze razionali⁴⁶. Lo stesso vale idealmente per la vita associata: nella città si dovrebbe deliberare in base alla competenza di ciascuno, senza che in questo processo interferiscano motivazioni allotrie. Platone ha una visione assai diversa, più complessa o – a seconda dei punti di vista – pessimistica: la ragione non è tutto; vi sono in noi fortissime componenti estranee a essa (il desiderio erotico, l'avidità, l'impulso a prevalere a scapito degli altri) le quali sono semplicemente insopprimibili ma possono, e devono, essere regolate se non si vuole che prendano il sopravvento fino ad avere la meglio sulla stessa parte razionale (è quello che accade nel tiranno). Per quanto inquietanti e potenzialmente distruttive – Platone paragona la parte appetitiva dell'anima a «un'unica forma di animale composto e policefalo, che abbia tutt'intorno a sé

⁴⁴ Ivi, p. 119.

⁴⁵ Su questa cruciale dottrina platonica vi è un vasto dibattito critico. Qui non è ovviamente possibile ricostruirne i dettagli (per altro di controversa interpretazione). Mi limito a rinviare a H. Lorenz, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford 2006 e agli studi raccolti in R. Barney, T. Brennan, Ch. Brittain (a cura di), *Plato and the Divided Self*, Cambridge 2012. Per una discussione alla luce delle contemporanee dottrine del 'Self', cfr. R. Chiaradonna, M. Marraffa, *Ontology and the Self: Ancient and Contemporary Perspectives*, «Discipline Filosofiche», XXVIII, 2018, pp. 33-64.

⁴⁶ Si veda in proposito la discussione di H. Lorenz, *The Brute Within*, cit., pp. 28-30, i cui complessi dettagli non possono essere ripercorsi in questa sede.

teste di animali domestici e selvatici, e sia in grado di trasformare e generare da sé ogni simile cosa» (*Repubblica*, IX, 588c, trad. M. Vegetti) – le componenti irrazionali non possono in alcun modo essere trascurate o considerate residuali. Ciò vale tanto per l'anima individuale quanto per la comunità politica. Rispetto all'irrazionale, d'altronde, il razionalismo socratico rischia di rivelarsi inefficace: le armi della confutazione dialogica sono spuntate. Da qui l'insistenza di Platone su un processo educativo che coinvolga gli elementi emozionali; da qui il ricorso alla persuasione e persino alla coercizione al fine di regolare gli elementi extra-razionali. Questo atteggiamento, in fondo, sembra originarsi proprio dallo scacco in cui incorre la posizione socratica. La ragione da sola non convince: Socrate non era stato capace di persuadere i suoi avversari e gli Ateniesi che lo avevano condannato. La sua filosofia non era stata capace di prevalere e di essere efficace. Va notato, in tutto questo, che le interpretazioni di Platone in senso vitalistico e irrazionalista, prima illustrate, sono profondamente fuorvianti: Platone non è affatto un irrazionalista; egli ritiene anzi che senza la norma della ragione gli affetti e i desideri siano distruttivi e auto-distruttivi. Gli appetiti non vanno assecondati, ma moderati e regolati. Tuttavia, essi non possono essere ignorati; sono ineliminabili. La ragione deve persuaderli e, per così dire, parlare il loro stesso linguaggio, per poter prevalere.

4.

Presentare questo intricato e controverso insieme di questioni come se Platone teorizzasse uno spregiudicato ricorso all'imbroglio e alla propaganda è certamente una tra le più drastiche banalizzazioni adottate da Popper. Ma c'è di più. In effetti, a ben guardare la stessa posizione di Popper suscita interrogativi e questioni che richiamano singolarmente quelli posti da Socrate. La società aperta, nella presentazione che Popper ne offre, è "astratta": in una moderna società aperta, la maggior parte dei gruppi sociali sono surrogati che non consentono un'autentica vita in comune⁴⁷. La società aperta è, per così dire, tanto umanitaria e individualista quanto astratta e spersonalizzante, nella misura in cui i vincoli emozionali che uniscono gli esseri umani nella società chiusa vi si trovano dissolti. La prosa di Popper acquista qui un tono inatteso, quasi ispirato:

Questo effetto stressante, questo disagio, è una conseguenza del collasso della società chiusa. Esso è avvertito anche ai nostri giorni, specialmente nei periodi di mutamenti sociali. È l'effetto stressante prodotto dallo sforzo che la vita in una società aperta e parzialmente astratta richiede continuamente da noi – con l'esigenza di essere razionali, di rinunciare ad alcuni almeno dei nostri bisogni sociali emozionali, di badare a noi stessi e accettare le responsabilità. Noi dobbiamo, io credo, sopportare questo effetto stressante come il prezzo da pagare per ogni accrescimento di conoscenza, di

⁴⁷ K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, cit., p. 247.

ragionevolezza, di cooperazione e di reciproco aiuto e, quindi, delle nostre possibilità di sopravvivenza e dell'entità della popolazione. È il prezzo da pagare per essere umani.⁴⁸

Il prezzo da pagare per essere davvero umani (ossia razionali) consiste, dunque, nella ideale rimozione dei nostri bisogni sociali emozionali. Ma una simile rimozione è davvero desiderabile? E, se anche lo fosse, essa sarebbe realmente possibile? Oppure i bisogni estranei alla ragione sono insopprimibili, e qualora se ne auspichi la rimozione, finiscono solo per riproporsi in modo ancora più forte e non regolato? Il socratismo liberale di Popper finisce per ripresentare, in una nuova cornice di pensiero, gli stessi interrogativi che pone l'intellettualismo di Socrate. Rischia di basarsi su una visione dell'uomo forse attraente, ma astratta e in ultima analisi inefficace e di problematica capacità esplicativa: una specie di modello parziale e uni-dimensionale dove la motivazione umana è idealmente ricondotta alla sola conoscenza. Rispetto a un modello siffatto, le analisi di Platone hanno ancora molto da dire.

Per gli studi su Socrate e Platone, soprattutto di area anglosassone, il libro di Popper ha rappresentato uno spartiacque. Mario Vegetti ha molto efficacemente osservato come il quadro formulato da Popper sia stato accolto anche da coloro i quali hanno cercato di difendere Platone dalle sue accuse – ad esempio cercando di mostrare la compatibilità del pensiero platonico coi principi di una democrazia liberale, oppure rimuovendo ogni connotazione politica dal progetto della *Repubblica*⁴⁹. Lo stesso si potrebbe dire rispetto all'interpretazione di Socrate: lo dimostrano gli sforzi che illustri studiosi hanno profuso per dimostrare la genuina fede democratica di Socrate. Ancora una volta, però, le tesi di Popper non devono essere valutate solo alla luce del dibattito storiografico. Esse sono rivelatrici di alcuni aspetti profondi della cornice culturale e ideologica che ha influenzato gli ultimi decenni. In effetti, ci si potrebbe chiedere se una certa forma di implicito socratismo non caratterizzi varie forme di pensiero liberale le quali, anche se diversissime e persino opposte tra loro in molte conclusioni, risultano comunque tutte caratterizzate da un medesimo presupposto intellettualistico. Ripercorrere da questo punto di vista alcune posizioni del dibattito filosofico e politico più recente sarebbe molto interessante. Non è possibile farlo in questa sede – speriamo di poterlo fare altrove – ma ci limiteremo a fornire alcuni spunti. Un esempio di socratismo potrebbe essere la teoria della democrazia deliberativa di Jürgen Habermas, la cui vicinanza alla dimensione del dialogo socratico non è d'altronde sfuggita ad alcuni interpreti. Si è notato che un dialogo come il *Gorgia* corrisponderebbe, almeno in parte, all'ideale, proprio di Habermas, di una ragione comunicativa in cui il dialogo e la deliberazione sono governati dalle idee di franchezza, consenso reciproco e argomentazione razionale, derivati dalla stessa struttura formale della comunicazione⁵⁰. Ma il

⁴⁸ Ivi, p. 248 (il corsivo è nostro).

⁴⁹ Si veda lo studio citato *supra*, n. 30.

⁵⁰ Cfr. J.P. Euben, *Reading democracy: "Socratic" dialogues and the political education of democratic citizens*, in *Dēmokratia*, a cura di J. Ober, C. Hedrick, Princeton 1996, pp. 327-359: 338. Per

razionalismo socratico forma il retroterra anche di un pensatore del tutto diverso da Habermas come Robert Nozick. Di Socrate quest'ultimo fu interprete molto fine, e, significativamente, per Nozick un aspetto centrale dell'insegnamento socratico consiste non solo nel fatto d'insegnare un metodo, ma nell'essere la stessa personificazione del metodo d'indagine razionale che egli insegna: «noi vediamo Socrate all'interno delle sue indagini e mentre interagisce con gli altri durante quelle indagini; vediamo il modo in cui le sue indagini plasmano e pervadono la sua vita e la sua morte»⁵¹. Fatto molto interessante, Nozick enuncia queste conclusioni discutendo un'osservazione di Gregory Vlastos: vi sarebbe in Socrate una specie di freddezza rispetto agli interlocutori. Egli si prende cura delle loro anime, ma questa cura è limitata e condizionata dall'accettazione della sua logica rigorosa. La risposta di Nozick è rivelatrice: Socrate non si limita a produrre argomenti per migliorare i suoi interlocutori; per farlo egli personifica il suo stesso metodo di ricerca razionale. Socrate, insomma, fa del metodo di ricerca razionale una persona vivente. Ci si può chiedere se tutto questo sia sufficiente oppure se non ci si ritrovi in Nozick davanti alla stessa *impasse* osservata in Popper: un'immagine dell'essere umano e delle sue motivazioni non solo idealizzata, ma anche unilaterale, nella quale bisogni emozionali irriducibili al calcolo razionale sono indebitamente lasciati da parte⁵². Sono solo alcuni esempi: una rassegna più approfondita è impossibile in questa sede.

Esagerando un po' si potrebbe dire che al Platone guerriero dei primi decenni del Novecento si è sostituito, nelle ideologie prevalenti del Dopoguerra, un Socrate dialogico, razionalista e liberale. D'altra parte, proprio gli sviluppi più recenti dovrebbero renderci consapevoli di quanto sia profondo il richiamo platonico all'intrinseca fragilità della ragione e alla presenza ineliminabile, negli esseri umani, di componenti motivazionali estranee a essa. Ad esempio, ci si può chiedere se la realizzazione storica del modello popperiano di società aperta non abbia portato a esiti molto difforni da quelli teorizzati dal pensatore; ci si può domandare, poniamo, se bisogni emozionali irriducibili alla razionalità critica, e molto ben individuati da Platone, non siano in realtà per nulla diventati residuali nelle contemporanee società liberali e, anzi, proprio la loro presenza – tanto rimossa quanto realmente insopprimibile – abbia condotto a esiti che poco collimano col quadro descritto ne *La società aperta*. Un recente articolo propone questa interessante conclusione a proposito della crisi finanziaria cominciata nel

alcune persuasive osservazioni critiche rispetto a questa lettura, cfr. M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, Oxford 2006, pp. 56-57.

⁵¹ R. Nozick, *Puzzle socratici*, Milano 1999, p. 184.

⁵² È questo, in ultima analisi, il presupposto del cosiddetto *homo oeconomicus*, ossia «a rational and self-interested agent who, when choosing, always pursues the maximization of his/her own well-being» (cito la definizione fornita in M. De Caro, B. Giovanola, *Conflict and Cooperation: The Point of View of Cognitive Science*, «Teoria», XXXVII, 2017, pp. 53-63. Per quanto nettamente diversi negli esiti, il modello dell'intellettualismo socratico e quello dell'*homo oeconomicus* presentano interessanti punti in comune: si vedano, a questo riguardo, le osservazioni in H. Lorenz, *The Analysis of the Soul in Plato's Republic*, in *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, a cura di G. Santas, Oxford 2006, pp. 146-165: 162, n. 1.

2008: «there are important human elements behind financial meltdowns: greed, fear, and the tendency to forget history»⁵³. È significativa la scelta dei termini: *greed* è anche la parola usata per tradurre il termine greco *pleonexia*, ossia l'impulso a imporsi prevaricando gli altri con la forza. È quel carattere proprio degli esseri umani che, come emerge dal confronto tra Socrate e Trasimaco nel I libro della *Repubblica*, Platone riteneva impermeabile agli argomenti dell'intellettualismo socratico.

5.

In questo contributo abbiamo ripercorso sommariamente alcuni dibattiti intorno a Socrate e a Platone nel pensiero politico contemporaneo. Sono dibattiti istruttivi perché non informano solo sulla ricezione di questi filosofi. Interpretare Platone e Socrate significa spesso prendere posizione su aspetti centrali dell'azione morale e politica, difendere una certa visione dell'uomo e delle sue motivazioni. Platone è un pensatore difficile e sfuggente. È certamente un pensatore intellettualista, ma ritiene che da sola la ragione non possa dar conto dell'azione umana, neppure in un modello idealizzato come quello illustrato nella *Repubblica*. Per Platone non tenere conto delle componenti motivazionali estranee al raziocinio significa, molto semplicemente, fornire un modello inutile, perché incapace di spiegare l'agire degli uomini. In questo stava forse la sua principale ragione d'insoddisfazione rispetto all'insegnamento socratico. Platone è acutamente consapevole che le componenti affettive e irrazionali, senza la regola fornita dalla ragione, finiscono per essere distruttive e auto-distruttive. Come si è prima notato, fare di Platone un guerriero e un fanatico della forza vitale significa, molto semplicemente, fraintendere il suo pensiero. Egli è però altrettanto consapevole che gli elementi emozionali e refrattari al raziocinio sono insopprimibili negli esseri umani ed essi vanno regolati con tutti i mezzi a cui la ragione può fare ricorso: ignorarli o considerarli residuali significa porre le premesse perché essi si manifestino nel modo più virulento e distruttivo. Il confronto dialogico socratico tra individui liberi e consapevoli è adatto a contesti particolarmente favorevoli, ma può rivelarsi velleitario e inefficace – nella prassi morale e politica – per ridurre alla ragione ciò che non è razionale. È una lezione che la storia più recente non sembra avere smentito.

Mauro Bonazzi, Universiteit Utrecht

✉ m.bonazzi@uu.nl

Riccardo Chiaradonna, Università Roma Tre

✉ riccardo.chiaradonna@uniroma3.it

⁵³ C. Reinhart, V. Reinhart, *The Crisis Next Time: What We Should Have Learned From 2008*. URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/2018-09-13/crisis-next-time>